

Ангели розуміють, а люди – ні:

Проблема харизматичної мови в пам'ятках ранньохристиянської писемності

Анотація. Стаття присвячена феномену глоссолалії в ранньохристиянській традиції та її значенню в контексті молитви і богослужіння. Автор розглядає, як харизматична молитовна промова, відома як «говоріння язиками», була сприйнята в різних ранньохристиянських текстах, включно з Посланнями апостола Павла, книгою Діянь і «Дідахі». Основну увагу приділено комунікативному компоненту в цьому явищі. Глоссолалію розуміють як екстатичний вилив почуттів, що звернений не до людей, а до Бога й ангелів. У ранньохристиянських громадах це явище викликало як захоплення, так і критику через свою незрозумілість і уявну невпорядкованість. Павло та інші автори прагнули ввести глоссолалію в рамки общинного життя, підкреслюючи її обмеженість без тлумачення. Особлива увага приділяється ідеї ангельської мови, яку деякі вважали більш ефективною для спілкування з Небесами. Автор також проводить паралелі між глоссолалією і стародавніми магічними практиками (*voces magicae*), зазначаючи вплив цих явищ на текстуальні традиції, такі як використання незрозумілих формул у християнських текстах. Завершується дослідження висновком про складність феномена глоссолалії в ранньому християнстві, який не був однозначно прийнятий або відкинутий, а став предметом богословських і практичних роздумів, вплинувши на розвиток літургійної традиції.

Ключові слова: глоссолалія, харизматики, комунікація, молитва, богослужіння, апостол Павло, Дідахі, *Voces magicae*.

Title: “Angels Understand, but Humans Do Not: The Problem of Charismatic Speech in Early Christian Texts”.

Abstract. The article explores the phenomenon of glossolalia in early Christian tradition and its significance in the context of prayer and worship. The author examines how charismatic prayer speech, known as

Олексій Волчков, кандидат теології, Університет м. Тюбінгена (Тюбінген). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7389-5560>

«speaking in tongues,» was perceived in various early Christian texts, including the Epistles of the Apostle Paul, the Book of Acts, and the Didache. The primary focus is on the communicative aspect of this phenomenon. Glossolalia is understood as an ecstatic outpouring of emotions directed not toward humans but toward God and angels. In early Christian communities, this phenomenon evoked both admiration and criticism due to its incomprehensibility and apparent lack of structure. Paul and other authors sought to incorporate glossolalia into communal life, emphasizing its limitations without interpretation. Special attention is given to the concept of angelic language, which was considered more effective for communication with the divine. The author also draws parallels between glossolalia and ancient magical practices (*voces magicae*), noting the influence of these phenomena on textual traditions, such as the use of unintelligible formulas in Christian writings. The study concludes by highlighting the complexity of glossolalia in early Christianity, which was neither fully accepted nor rejected. Instead, it became the subject of theological and practical deliberations, influencing the development of liturgical tradition.

Keywords: *glossolalia, charismatics, communication, prayer, worship, Apostle Paul, Didache, Voces magicae.*

ВСТУП

◆ Читаючи ранньохристиянські тексти, ми зустрічаємо численні описи молитовних практик перших християн. Публічні та приватні молитви, вимовлені вголос або про себе, спонтанні імпровізації або заздалегідь завчені тексти – всі ці форми молитви знаходили застосування у перших послідовників Ісуса Христа. Упродовж перших поколінь християнської історії велися активні пошуки форми молитви, що якнайкраще виражала б віру християн, а також їхні уявлення про можливість і характер спілкування людини з Богом.

Це дослідження присвячене мові молитви. Звернення до Бога може бути виголошене будь-якою людською мовою, оскільки Бог розуміє будь-яку говірку – ця істина була добре відома християнам. Однак постає питання: чи існує мова, яка робить молитву найефективнішою, мова, яка дає змогу висловити голос людського серця з найбільшою глибиною?

Історичне («католицьке») християнство дійшло висновку, що такою мовою має бути мова, якою одного разу було здійснено проповідь у даному регіоні. Саме так сформувалася ідея «сакральних мов» – особливих мов, що використовуються для богослужіння, таких як грецька мова Нового Заповіту, латинь, сирійська, коптська та церковнослов'янська. Паралельно до цього ж висновку дійшов і рабиністичний іудаїзм: для основних молитов, Шма й Аміді, годилася тільки одна мова – та, якою одного разу була написана Тора.

Однак у перші десятиліття існування ранньохристиянської громади думки християн рухалися і в протилежному напрямку. Виникало уявлення про те, що для спілкування з Небесами люди можуть потребувати особливої, нелюдської мови. Дехто міг вважати, що природна мова заважає молитися, оскільки неминуче накладає обмеження, а також не дуже зрозуміла небесним силам. Так з'являється ідея «ангельської мови», яку вважали найбільш придатною для молитви. На відміну від звичайних людських мов, ця мова сприймалася як спонтанний вилив почуттів і переживань людського серця. Якщо людські мови обмежені граматичними правилами та фіксованою лексикою, то в ангельській мові ці обмеження відсутні.

Іноді під час зібрань християн відбувалося щось особливе: учасників охоплювала стихія релігійного екстазу, і вони впадали в стан, супроводжуваний незвичайною молитовною промовою. Ця мова могла нагадувати плач або крики тварин. Подібна форма молитовного вираження дістала назву глоссолалії, а самі християни називали її «говорінням язиками».

Учасники ранньохристиянського руху перебували в активному пошуку нових форм молитви і мови цих молитов. Це породжувало пошук нових форм мови, які могли б висловити подяку за великі Божі справи. Такі форми включали мову, що давала змогу більш безпосереднього зв'язку з небесною сферою – з Богом і ангелами. У пошуку нової мови молитви християни керувалися й тим, що було обіцяно колись старозавітними пророками (Іс.35.6^[1], Соф.3.9^[2]).

На сторінках цього дослідження цей феномен буде розглянуто на прикладі трьох ключових текстів: роздумів апостола Павла про дар язиків, що ґрунтуються на досвіді коринфської громади (1Кор.12-14), опису П'ятидесятниці в книзі Дій апостолів (Дії.2:1-13), а також свідчення ранньохристиянського тексту, написаного на початку II століття н. е., – «Дідахі» («Вчення дванадцяти апостолів»).

ГРЕЦЬКИЙ ТА ЮДЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ

174

♦ Про недосконалість людської мови в питаннях спілкування з Небесами були добре обізнані як грецькі, так і юдейські мислителі. Якщо для філософських роздумів і пошуку вищих істин було потрібне створення особливої мови, то тим паче її необхідність відчувалася у спробах взаємодії зі світом небесних істот.

[1] «язик німого буде співати (τρανὴ ἔσται γλῶσσα μοιλάλων)»

[2] «Тоді знову Я дам народам вуста чисті, щоб усі кликали ім'я Господнє й служили Йому одностайно»; LXX:

У своєму трактаті «Про життя Мойсея» Філон ставить запитання:

«О, Владико, як хто-небудь міг би вихвалити Тебе? Яким ротом, яким язиком, яким інструментом звуку, яким керівним органом душі (ποῖον στόματι, τίνι γλώττῃ, ποῖα φωνῆς ὄργανοποιῶ, ποῖον ψυ χῆς ἡγεμονικῶ)? Адже зірки, зібравшись в один хор, чи зможуть виконати гідну пісню? А весь небосхил, перетворившись на голос, чи зможе хоч частину Твоїх чеснот розповісти?» (Philo, Vit. Mos., II.239).

Філон ставить перед собою питання, чи можливо висловити велич Бога за допомогою людської мови. Питання «яким ротом?», «якою мовою?», «яким інструментом звуку?», підкреслюють обмеженість людських можливостей щодо вираження божественного. Для Філона людська мова, як і будь-які інші прояви матеріального світу, є недостатньою для опису і вихваляння Бога. Це перегукується з його платонічною концепцією недосконалості матеріального світу порівняно зі світом ідей. Філон не був самотнім у своїх роздумах про недосконалість людської мови як засобу для молитви. Наприклад, в одному зі своїх творів Плутарх стверджує, що мова, якою Бог спілкується з людиною, істотно відрізняється від буденної людської мови. Ця мова скоріше пов'язана із символами, звуками природи чи іншими надчуттєвими засобами передачі божественного задуму, ніж зі звичними словами та граматичними конструкціями.

«Ми віримо, що Бог дає знамення в крику чапель, деркачів, круків, і не вимагаємо, щоб ці вісники і глашатаї богів говорили словесно і виразно, чому ж ми хочемо, щоб голос і слова Піфії, наче вона віщає зі сцени, не були прості та брутальні, а долітали до нас у віршах, велично, з прикрасами стилю, метафорами, та ще й під спів флейти?» (Plut., De Pythiae Orac. 405d).

Плутарх, досліджуючи різноманітність комунікативних модусів, від звуків природи, таких як крики птахів, до витонченої риторики великих ораторів, схиляється до думки, що мова, за допомогою якої божество взаємодіє з людством, ближча до мови світу тварин і природи. Ця ідея перегукується з біблійним текстом із Книги пророка Ісаї (Іс.38:14), де пророк використовує образи крику ластівки, журавля і стогону голуба для висловлювання свого благання до Бога. Ісайя, як і Плутарх, демонструє усвідомлення того, що мова, звернена до божественного, може бути нечленороздільною, емоційно насиченою та ближчою до інтуїтивного крику, ніж до осмисленої людської мови. Це підкреслює універсальність уявлення про мову як природне вираження переживань, яке в релігійному контексті стає найближчим для передачі глибини духовних переживань і зв'язку з божественним. Діон Кассій у своєму риторич-

ному міркуванні наголошує на відмінності між мовою богів і мовою людей, порушуючи питання про можливість їхнього взаєморозуміння:

«Аполлон говорить по-аттичному або на дорійській мові? Хіба в людей і богів одна й та сама мова? Адже вони настільки відрізняються одна від одної, що навіть річка Скамандр у Троє їхньою мовою називається Ксанфом» (Dion., Orat., 10, 23).

Філософ Ямвліх, досліджуючи природу молитовної мови, визнавав значення спонтанної і нечленороздільної мови, наповненої іменами богів і ритмічними формулами. У трактаті «Про містерії» він стверджує, що навіть ті імена і слова, які здаються людині безглуздими, мають глибоке значення в контексті діалогу з божественним.

«Адже ти запитуєш, до чого звернені нічогісінько не значущі імена. Насправді вони не є нічого не значущими в тому сенсі, як ти це припускаєш. Навпаки, нехай вони будуть нам незрозумілі, а деякі – а саме ті, відповідь щодо яких ми отримали від богів, – навіть зрозумілі, однаково для богів усі вони значущі, причому не в сенсі вимовляння і не в той спосіб, що позначається й пояснюється в людських баченнях, а розумно, згідно із самим божественним людським розумом, чи беззвучно, або перевершуючи, і просто, і відповідно до розуму, який перебуває в єдності з богами» (Iamb., De myst., 7.4).

Дослідники перформативності звертають увагу на те, що в кожному мовному акті, окрім власне мови, зберігача інформації, існує якісь голос. Цей голос може бути гучним або тихим, може мати специфічну модуляцію, милозвучність, тембр і темп^[3]. Під час різних уявлень голос може відокремлюватися від мови, існувати окремо від неї. Так відбувається, наприклад, у співі, особливо на високих нотах. Коли на цих висотах уже неможливо розібрати проспівані слова, а голос співака викликає в слухача надто сильні емоції^[4]. У даному випадку голос не несе ніякої конкретної інформації, але підсилює внутрішні переживання як самого виконавця, так і його аудиторії. В даному випадку голос сам стає мовою.

[3] Відвідувачі концертів іноземних музикантів знайомі з цим явищем. Слухач може не розуміти жодного слова з того, що співається на сцені, при цьому бути впевненим у тому, що він на одній хвилі з музикантами і повністю розуміє. У цьому випадку учасник концерту «розуміє» музикантів, а самі вони успішно спілкуються з ним невербально, за допомогою музики. Їхні пісні мають слова, але вони не відіграють ролі в комунікативному контакті. Як і у випадку з глоссоалією, сенс не передається через логічну мову, а інтуїтивно відчувається на рівні переживання. Це підкреслює, що мова і комунікація – це не тільки слова, а й глибша форма взаємодії, заснована на емоціях, енергії та настрої.

[4] Reinmuth Eckart, "Performativität," 63.

Дослідники ранньохристиянського благочестя добре знайомі з феноменом глосолалії. Глосолалія – це феномен, за якого людина під час молитви вимовляє звуки, слова або фрази, які не мають сенсу в жодній із відомих мов. Цей феномен часто супроводжується станом екстазу або релігійного трансу. Глосолалія має кілька ключових характеристик.

- *«Безглуздість»*. Мовна активність, що існує у формі глосолалії, не несе ніякої інформації. Мовлення в цьому випадку не контролюється когнітивно, а також не прив'язане до синтаксису та словникового запасу конкретної мови – своєї чи іноземної^[5].
- *Ритм та інтонація*. Незважаючи на внутрішню безглуздість, мовлення під час глосолалії може мати ритм, інтонацію та структуру, що нагадує осмислену мову.
- *Сильне емоційне забарвлення*. Глосолалія часто супроводжується яскравою *емоційністю* і може виражати (а також провокувати у глядачів) глибокі почуття і переживання.
- *Адресат*. Харизматична мова мала своїм адресатом не людей, а представників небесного царства. Причому в цьому відношенні прихильники глосолалії стверджували її більшу ефективність, тобто зрозумілість для ангелів і Бога. При цьому всі описані в Новому Завіті випадки глосолалії є прикладом публічної молитви. Таким чином, харизматична мова того, хто молиться, була спрямована і на зібрання. Неминуче вона когось шокувала, надихала, дивувала, викликала благоговіння або, навпаки, огиду.

Цей феномен зустрічається в Новому Завіті, де він представлений як «дар говоріння язиками» і вважається одним із дарів Святого Духа (χαρίσμα).

Крім філософських міркувань щодо мови молитовної комунікації та практичних пошуків, вмотивованих цією богословською рефлексією, дослідник спостерігає також повсюдно поширену серед магів, шаманів

[5] Один із найбільш скептичних описів подібних молитов належить видатному німецькому досліднику Нового Заповіту Герхарду Кіттелю: «При цьому натхненному Духом говорінні розум вимикається. Екстатичний язичницький мовець звертає свої слова в порожнечу, вимовляючи для себе і для інших темні, таємничі речі, видає нерозбірливі звуки, як інструмент, що грає без розрізнення між тонами, і справляє враження того, хто говорить чужою і незрозумілою мовою. Безладні сплески тих, хто розмовляє одночасно і один проти одного, можуть справляти враження зборів божевільних... Таким чином, ідеться про незрозумілу екстатичну промову, формами вираження якої є неясне вимовляння слів чи звуків без зв'язку та смислу – феномен, що у схожому вигляді засвідчений в історії релігій різних епох і частин світу». (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol.I., S.323).

і віщунів практику використання незвичної мови під час спілкування зі світом духів. Напевно, коріння цієї практики сягає в первісне минуле. Незвичайна, відчужена від природної мови, насичена незрозумілими словами промова шамана викликала благоговіння у слухачів, а також допомагала увійти самому шаману в необхідний психоемоційний стан. Про існування «тих, хто шепоче і бурмоче»^[6] в стародавньому Ізраїлі, які викликали мертвих і передбачали майбутнє, повідомляє Ісайя (Ис.8.19) Про те, що численні пророки і віщуні, звертаючись до своїх адептів, виголошували щось «невідоме, безглузде і зовсім неясне (ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντῃ ἄδηλα), сенс якого ніхто з розумних не зміг би знайти», пише Цельс (Orig., Contra Cels., VII.9). Лукіан описує промову пророка Олександра подібним чином:

«Олександр вимовляв якісь незрозумілі слова, на кшталт єврейських або фінікійських, причому привів усіх у здивування, тому що в його промові ніхто нічого не розумів, окрім імен Аполлона й Асклепія, яких він увесь час згадував». (Luc., Alex., 13).

Античний світ, так само, як і єврейська культура, був добре знайомий із феноменом екстатичної та незрозумілої промови, яку використовували шамани, пророки та віщуні в їхніх ритуальних практиках. Ця форма мовної активності, що сягає корінням у глибоку давнину, сприймалася як спосіб спілкування зі світом духів або божественним. Однак у перші століття нової ери вона набула несподіваного філософського обґрунтування, що дало їй змогу вийти за рамки архаїчних традицій і посісти місце в релігійних та інтелектуальних дискусіях епохи. Це обґрунтування стало ключовим чинником, що закріпив її значущість не тільки в практичній, а й у теоретичній сфері релігійного життя.

АНГЕЛЬСЬКА МОВА

♦ Апостол Павло згадує «ангельську мову» в 1 Кор.13.1, де він протиставляє її людській мові. Ця фраза використовується Павлом у контексті міркувань про першорядну важливість любові. Павло стверджує, що навіть володіння вищими духовними дарами, включно зі здатністю говорити «языками ангелів», втрачає будь-який сенс, якщо воно не супроводжується любов'ю.

Питання про те, чи вважав Павло «ангельську мову» реальним феноменом або використовував її виключно як риторичну гіперболу, залишається відкритим. З одного боку, контекст 1 Кор. 13 припускає, що

^[6] Переклад Біблії під редакцією Кулакових. *haməsapššəpīm wəhammahgīm* у LXX перекладено як «ті, хто говорить від землі, хто є черевомовцями, хто вимовляє порожні слова, із черева (τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας καὶ τοὺς ἐγγαστριῶντους, τοὺς κενολογοῦντας οἱ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν)».

Павло міг вживати цей вираз як літературний прийом для посилення аргументу. З іншого боку, його богослов'я та уявлення про взаємодію людей і ангелів (наприклад, 1 Кор. 6:3, 1 Кор. 11:10) припускають можливість того, що Павло дійсно вірив в існування такої мови.

Апостол Павло висловлює переконаність, що в контексті християнського руху межа між світом ангелів і людей фактично зникла, і обидва ці світи стали частиною єдиного духовного простору. Він підкреслює, що ангели активно залучені в життя християнської громади, а самі християни займають привілейоване становище в Божому задумі.

У 1 Кор.6.3 Павло стверджує, що одного разу християни судитимуть ангелів, підкреслюючи тим самим висоту їхнього становища в есхатологічній перспективі. У 1 Кор.11.10 він вказує на присутність ангелів на християнських богослужіннях, що служить нагадуванням про необхідність благоговіння і порядку в громаді. Нарешті, в Гал.1.8 він припускає можливість, що ангел з неба може звернутися до присутніх, що ілюструє уявлення про безпосередній зв'язок ангелів із християнським життям.

Найкращим контекстом для розуміння того, що розумів апостол Павло і його читачі під «ангельським язиком», є юдейська апокрифічна література.

Текст «Заповіту Іова» (Testament of Job), що датується періодом між I століттям до н.е. і початком II століття н. е.^[7], являє собою унікальне свідчення про використання особливої мови в молитовній практиці. У розділах 48-50 описується, як три доньки Іова – Імера, Кассія та Амалфея – переживають глибокі духовні одкровення і висловлюють їх через специфічні форми молитви.

Імера отримує «інше серце» і повністю відвертається від земного, оспівуючи Бога «мовою ангелів», що перебуває в цілковитій згоді з небесним піснеспівом. Кассія, чие серце також зазнає перетворення, починає використовувати «говірку Початків» (διάλεκτος τῶν Ἀρχῶν), одного з ангельських чинів. Амалфея, третя дочка, славить Бога «говіркою херувимів». Цікавою деталлю є те, що в кожному з випадків згадується запис цих гімнів, що давало змогу іншим ознайомитися з їхнім змістом.

Використання терміна διάλεκτος замість звичного для Павлових текстів ὑλῶσσα (1 Кор. 12-14), а також вказівка на те, що гімни було записано, вказує на ймовірність того, що йдеться не про глосолалію, а про

[7] Текст апокрифа зберігся в грецькій (4 рукописи XI-XVI ст.), слов'янській (понад 10 рукописів XIV-XVIII ст.) і коптських (частково збережений рукопис IV-V ст., саїдський (середньоегипетський діалект) версіях. Шуляков Леонид Викторович, «Апокрифическое «Завещание Иова» в контексте иудейской литературы второго храма и в христианской перспективе», 130.).

використання однієї з природних мов, як-от іврит, арамейська або грецька. Проте це не применшує значення Test.Niob 48-50, оскільки навіть якщо гімни були виголошені природною мовою, вони зберігають характеристику особливого, піднесеного засобу спілкування з Богом.

Особливої форми ідея ангельської мови набула в контексті рабиністичного іудаїзму. У Талмуді є свідчення щодо того, що посередниками на молитві є ангели. Цим обґрунтовується необхідність використовувати під час молитви виключно іврит. Молитва арамейською не буде дійсною, оскільки ангели не розуміють цієї мови (b.Sotah.33a:7).

Ідея ангельських мов у різних іудео-християнських традиціях відображає прагнення подолати обмеження людської мови у спілкуванні з божественним. У ранньому християнстві ця концепція пов'язана з уявленням про глосолалію як про надприродний дар, що дає змогу молитися мовою, зрозумілою тільки ангелам і Богові. У рабиністичному іудаїзмі сакральний статус івриту підкреслює значення конкретної мови як засобу ефективної молитовної комунікації через ангелів-посередників.

Обидва приклади – глосолалія і використання івриту в молитві – демонструють особливий, «відчужений» характер молитовного мовлення, що відрізняє його від звичайного, повсякденного мовлення. Це підкреслює, що молитва сприймається як щось священне, що виходить за межі повсякденного досвіду. В обох випадках молитовна мова слугує як засіб встановлення унікального зв'язку з Небесами, підкреслюючи її інакшість і сакральність.

АПОСТОЛ ПАВЛО ПРОТИ ХАРИЗМАТИЧНОГО БОГОСЛУЖІННЯ

♦ У Corpus Paulinum слово γλῶσσα зустрічається 25 разів. Тричі Павло використовує його при цитуванні старозавітних текстів. У Рим.13.3 воно використовується в цитаті з Пс.5.9^[8], у Рим.14.11 і Флп.2.11 – при цитуванні Іс.45.23^[9]. Усі інші випадки використання припадають на 1 Кор.12-14 (21 раз). У цьому уривку γλῶσσα використовується в технічному сенсі, причому значення цього терміна зрозуміле обоим сторонам, коринтянам і Павлу. У всіх цих випадках ідеться про особливу християнську харизму, яка проявлялася під час богослужбових зібрань.

У 1 Кор.12.10 апостол Павло говорить про «(дар) різних мов (ἐτέρφ γένη γλῶσσῶν)». Говорячи про те, що є *різні* мови, Павло мав на увазі не різноманітні прислівники, а різні види екстатичної мови. Клаук пише: «За цим явищем, яке спочатку здається однорідним, можуть

[8] «язиком своїм обманюють».

[9] «всякий язык буде сповідувати Бога».

ховатися різні способи його реалізації, які можна розрізняти, наприклад, за ступенем інтенсивності та зовнішнім ефектом. Глосолалія, очевидно, теж дуже швидко обзавелася власними діалектами, характерними для різних носіїв і груп»^[10]. Ймовірно, кожен здібний і схильний до цієї практики християнин міг створювати свій варіант харизматичної молитви. Молитва одного більше нагадувала спів птахів або крики тварин, молитва іншого звучала як кімвал або труба.

Сам Павло визнає, що не кожен володів здатністю до такої мови (μη πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν – 1 Кор.12.30). Уміння «молитися язиками» є, таким чином, одним із дарів Духа (χαρίσματα γένη γλωσσῶν – 1 Кор.12.28). Ба більше, глоссолал фактично «говорить Духом (πνεύματι δὲ λαλεῖ)», тобто за допомогою Духа, за участю Духа (1 Кор.14.1).

У 1 Кор.13-14 Павло докладно описує порядок богослужіння в Коринфській громаді, завдяки чому ми можемо мати певне уявлення про те, як там могла відбуватися глосолалія.

- Павло сприймає глоссолалію як вид молитовної діяльності. У 1 Кор.14.16 апостол пише про те, що «той, хто говорив духом», благословляв (ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι).
- У самій громаді ця форма мовленої активності інтерпретувалася як уміння говорити «языками ангелів (γλῶσσαι τῶν ἀγγέλων) – 1 Кор.13.1». Глоссолалія – та сама мова, яку можуть розуміти ангели. Молитва, виголошена таким чином, має максимальний шанс бути донесеною до Бога. Природно, найкращим молитовником був той, хто володів такою ангельською мовою. Роль харизматичної мови в богослов'ї коринфських християн нагадує аргумент рабина Єгуди, який вважав, що янголи-служителі, які відвідують єврея під час молитви, знають тільки іврит (b.Sotah.32b:6).
- Нерідко носії такої здатності мали аскетичний спосіб життя, відмовлялися від майна і були об'єктом переслідування з боку язичників (1 Кор.13.3).
- Можна припустити, що особливо до подібної екзальтації були схильні жінки. Можливо цим може бути пояснений заклик Павла «мовчати в Церкві», звернений до християнок (1 Кор.14.34-35).
- Уміння «говорити язиками» часто призводило до зловживань. Носії цієї харизми часто поводитися зарозуміло. Павло дорікає їм у тому, що деякі «не мають любові» (1 Кор.13.1). Павло нагадує, що любов – вища християнська чеснота і дар Духа (1 Кор.13.8.13).

^[10] Klauck, "Mit Engelszungen? Vom Charisma der verständlichen Rede in 1Kor 14," 284.

- Зовні глоссолалія виражалася у вимові навіть не стільки окремих «слів», з яких могла б складатися «мова ангелів», скільки у виданні звуків, що нагадували звук музичних інструментів. Найближча аналогія до «мови» харизматів: мідь дзвінка або кимвал гуркітливий (γέγονα χαλκὸς ἢ χῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον) (1 Кор. 13.1). У наступному розділі Павло порівнює промову глоссолала з «чимось бездушним (τὰ ἄψυχα)», «сопілкою або гусями (εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα)». Ніхто з членів зібрання не міг розуміти зміст молитви (1 Кор.14.2,7). Порівнюючи промову глоссолала з різними музичними інструментами, Павло звертається до метафори оркестру. Але хіба не потребує оркестр диригента або нот для того, щоб виникла осмислена мелодія? Якщо порівняти промову глоссолала з «військовим рійком (σάλπιγξ)», то і тут вона зазнає комунікативного фіаско, оскільки «видає невизначений звук» (1 Кор.14.8). Сенс сигналу нікому не зрозумілий!
- Мова харизмата незрозуміла (1 Кор.14.9), оскільки вона нічим не відрізняється від мови варвара (ὁ λαλῶν βάρβαρος) (1 Кор.14.11). Навряд чи можна придумати більш образливе для коринфських харизматів порівняння. і вважали, що говорять мовою ангелів, але насправді, як пише Павло, їхня «мова» нічим не краща за мову дикунів.
- Імовірно, у стан трансу впадали одразу кілька або навіть усі носії такого способу розмови. Гучна і нечленороздільна промова, яку разом виголошували кілька дорослих людей, наповнювала збори такою кабафонією, яка викликала почуття тривоги. Тому Павло намагається обмежити цей спонтанний монолог одночасною глосолалією двох або трьох осіб. Але хіба можна було увійти в стан екстазу «по розкладу»? Містичне потрясіння накочувало на схильних до цього людей у будь-який момент. Як можна було увійти в стан релігійного захвату виключно удвох, чи утroph? Павло радить проводити зібрання організовано («у кожного є або псалом, або повчання, або одкровення, або інша мова, або її тлумачення»)... 1 Кор.14.26). Звісно, для тих, хто пройшов на зустріч, щоб віддатися вітрам релігійної ейфорії, ця спроба регламентувати богослужіння могла сприйматися як порушення принципу «Духа не вгашайте» (1 Фес.5.19).

Павло незадоволений становищем носіїв «дару мов» у громаді. При цьому його критика носить не прямий, а дещо завуальований характер. Павло визнає, що і сам володіє цим даром (1 Кор.14.6) і особливо 1 Кор.14.18, водночас постійно наголошує, що дар пророцтва (προφητεία)

вищий за значущістю за дар говоріння язиками... (Пророцтво, звісно, теж було формою експресивного та емоційного мовлення, що супроводжувалося крайньою формою психічного збудження, яке, своєю чергою, генерувало його. Але при цьому пророцтво, звісно, відрізнялося від «дара мов» використанням під час мовної діяльності знайомої слухачам мови та наявністю повідомлення релігійного змісту, яке могло б бути зрозумілим. Павло вказує на егоїстичну природу мов. Якщо пророк повчає всю громаду, то глоссолал – лише себе. Також навіть як елемент внутрішньої духовної практики глоссолалія була недосконалою. Глоссолал не в змозі наставити не тільки громаду, але навіть самого себе. Молиться його дух, але розум залишається без плоду (1 Кор.14.14).

Знову і знову Павло закликає до харизматиків коринфської громади до *мовчання*. Повинні *мовчати* жінки (1 Кор.14.34). Якщо немає тлумача, то *мовчати* повинні також і чоловіки, які володіють «даром язиків» (1 Кор.14.28). Глоссолал повинен *мовчати*, якщо один або двоє носіїв цього ж дару вже моляться.

Павло описує глоссолалію як яскравий приклад перформативної невдачі. У 14 розділі Послання наводиться два приклади цього фіаско.

По-перше, самі збори не розуміють того, хто молиться духом, тому простий учасник зустрічі (ὁ ἀναγγελλὼν τὸν λόγον τοῦ ἰδιώτου) не може побачити в генерованому ним мовному хаосі те, що становило б молитву. Павло описує типову ситуацію: «Бо якщо ти будеш благословляти духом, то той, хто стоїть на місці простолюдина, як скаже: «амінь» при твоєму благодарінні? Бо він не розуміє, що ти говориш» (1 Кор.14:16). Молитва не може бути прийнята, «перформативний амінь» не може бути виголошений, оскільки під час молитви не відбувається «зрозуміло благословення». «Зрозуміти» благословення харизматика і своєчасно вставити своє «амінь» може лише невелика кількість таких самих глоссолаліків. В результаті трапляється найстрашніше, що може трапитися з громадами на думку апостола Павла. Замість єдності та спільної солідарності глоссолалія призводить до нового розділення громад на «простаків» і «пневматиків».

Другий приклад пов'язаний із відвіданням християнської громади кимось зовнішнім. На запрошення члена громади християнське богослужіння на запрошення члена громади міг відвідати хтось із місцевих мешканців (1 Кор.14:23). Якою ж була його реакція на експресивну і нечленороздільну молитву, яку вимовляв власник «інших мов»? Неупізнання молитви повторюється і в цьому випадку, але в більш страшних ризах: «Чи не скажуть ті, хто прийшов, невіруючі або простаки, – пише

Павло, – що ви божеволієте (ὅτι μαίνεσθε)?!» Молитва, яку вимовляють у несамовитості, в шаленстві або в стані охоплення якимось духом не переконує і не викриває того, що прийшов.

Інтерпретація 13 і 14 розділів Першого послання до Коринтян як гімну харизматичних дарів або як опис ідеальної Церкви, яка насправді живе «по Духу», фактично невірна. Павло рішуче, хоч і по можливості обережно, намагається якщо не вилучити цю форму релігійної мови з практики громади, то принаймні намагається, поставити її під жорсткий контроль. У церковному зібранні, де «все повинно бути благопристойно і чинно (εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν)» (1 Кор.14.40) не було місця для подібної неорганізованої спонтанності. Розумне мислення породжує зрозуміле мовлення, і лише воно придатне для міжособистісної комунікації.

Саме такою формулою можна резюмувати думку Павла у 1 Кор. 14. Ернст Кеземан, коментуючи 1 Кор. 14, зазначив, що в Новому Завіті «право, гідність та необхідність розуму ніде не захищаються настільки переконливо», як у цьому місці. Він навіть схильний розглядати 14-й розділ, в аналогії з гімном любові з 1 Кор. 13, як свого роду гімн розуму^[11].

У 1 Кор.13-14 Павло виступає критиком практики спонтанної і нечленороздільної молитви в стані релігійного захоплення (трансу, екстазу). Таким чином критичне ставлення до глосолалії з'являється вже у літературних пам'ятниках першого покоління християн. Помилковим є уявлення про те, що глосолалію поряд з іншими духовними дарами придушила і вигнала з церковного життя «католицька церква, що почала формуватися (Frühkatholizismus)»^[12]. Рух у бік від неконтрольованої спонтанності в напрямку до організованого християнського життя було розпочато вже самим Павлом.

Насправді Павло виявляв певну прихильність до такої форми молитви, оскільки сприймав її як практичне втілення своєї концепції ролі Святого Духа в житті християнина. Так, у Рим.8.26 Павло пише: «так само ж і Дух допомагає нам у наших немочах; бо ми не знаємо, про що маємо молитись, як належить, але Сам Дух заступається за нас невимовними зізданнями».

Фактично Павло описує вид спонтанної і негламентованої (розкладом або конкретними формулюваннями) молитви, керівником якої є сам Бог. Під час молитви Бог посилає свого Духа людині, яка здійснює

^[11] Käsemann, *Kirchliche Konflikte*, 120

^[12] Кіттель пише, що вже на сторінках автентичних послань апостола Павла «екстатичний егоїзм був приборканий в інтересах загального навчання». *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 726.

спілкування з Богом (Римл.8.27). Павло пише, що Дух заступається за віруючого, клопоче за нього перед Богом (ὑπερεντυγχάνει), при цьому цей вид керованої Богом молитви має зовнішнє вираження.

Дух клопочає «невимовними зітханнями» (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). Якщо хтось міг почути цю молитву, то вона нагадувала стогін, жалібний крик, конкретний зміст якого неможливо було розпізнати. Причина цієї невимовності полягала в тому, що людська мова не може вмістити всього, що стосувалося Бога та його стосунків з людиною. Дух клопочає «за людину» «невимовними зітханнями» (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). Якщо хтось міг би почути цю молитву, то вона нагадувала стогін, жалібний зойк, конкретний зміст якого неможливо було розпізнати. Причина цієї невиразності полягала в тому, що людська мова не може вмістити всього, що стосувалося Бога та його стосунків з людиною^[13].

Цим спостереженням Павло передбачає радикальну критику мови, властиву французькому постструктуралізму і деконструктивізму. У світі, де зв'язок між тем, хто означає і тим, що означається розірвано, немає жодної можливості викласти знання про Бога в словах і поняттях. Те, що не підпадає під силу словами, виявляється доступним стогону, волаю і плачу.

П'ятидесятниця

◆ Розповідь про глосолалію в житті перших християн не буде повною без згадки про подію П'ятидесятниці в житті єрусалимської громади (Дії 2.1-13). Мабуть, першим, хто в описаній Лукою події П'ятидесятниці побачив аналог того, про що писав у 1 Кор. 14 апостол Павло, був німецький поет Йоганн Вольфганг фон Гете. У 1773 році він анонімно опублікував роботу «Два досі нерозглянуті біблійні питання, вперше ґрунтовно опрацьовані сільським пастором»^[14]. З дивовижною інтуїцією, якої наукова спільнота досягла лише значно пізніше, Гете інтерпретував опис П'ятидесятниці в Дії 2.1-13 як опис практики говоріння мовами. Цей феномен Гете описав вустами сільського пастора так: «Найбільше і найглибше почуття на мить піднімало душу людини до надприродної істоти; вона говорила мовою духів, і її язик спалахував життям і світлом від Божества»^[15].

[13] Християни II століття н.е. були знайомі з молитвою, яка виражалася стогоном людини. Наприклад, в одному ранньохристиянському апокрифі Павло, з нетерпінням чекаючи прибуття Фьокли «шість днів стогне (στενάζει), і молиться, і в пості перебуває» (Acta Paul.et Thec.,23,7).

[14] Zwo bisher unerörterte biblische Fragen zum erstenmal gründlich beantwortet, einem Landgeistlichen».

[15] Klauck, "Mit Engelszungen? Vom Charisma der verständlichen Rede in 1Kor 14," 276.



Говорячи про дарування Духа першій громаді, Лука пише таке:

Огієнко Усі ж вони сповнились Духом Святим, і почали говорити іншими мовами, як їм Дух промовляти давав.

Gr καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς¹.

Розповідь Луки про подію П'ятидесятниці дає зрозуміти, що самому автору «Дій» було ніяково від розповідей про неконтрольовану харизматію, що охоплювала учасників зібрань першого покоління християн. Його теологічне та літературне завдання полягало в тому, щоб представити ранню Церкву як впорядковану, духовно зрілу спільноту, здатну переконливо свідчити світові про свою віру. Неконтрольовані прояви харизматичної мови могли викликати в зовнішніх спостерігачів, а також у майбутніх поколінь християн асоціації з хаосом, емоційною нестійкістю або навіть божевіллям. Лука міг відчувати розгубленість перед тим, що неконтрольована харизматія стала частиною події, що символізує саме народження Церкви в день П'ятидесятниці.

У розповіді Луки «інші мови» перетворюються на різні іноземні прислівники (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις), які розуміють прочани, які прийшли до Єрусалима (Дії.2.6). Таким чином, Лука повністю змінює реакцію слухачів, яку викликає говоріння мовами. Якщо Павло нарікає

на те, що «дар язиків» нікого не повчає і нікого нічому не вчить, то в Луки зішестя Духа і дар володіння іноземними мовами є передумовою для повноцінної комунікації та подальшої місії.

Таким чином, Лука інтерпретує дар мов, який опановують апостоли під час П'ятидесятниці, як ксеноглосію (ξενογλωσσία), а не глоссолалію. На відміну від харизматичної промови, ксеноглосія являє собою мову іноземною мовою, якої той, хто говорить, не знає і не вивчав, але яка зрозуміла тим, хто знає цю мову. Наслідуючи Луку, всі ранньохристиянські письменники трактують глоссолалію в 1 Кор. 12-14, а також Дії 2 як приклад ксеногласії^[16]. Подібно до Луки в Діян.2.4 інтерпретувати переживання і мову апостолів як чудесне оволодіння безліччю іноземних мов схильний також автор розлогого закінчення ЄвМк (Мк.16.17).

Насправді ж апостоли не оволоділи жодними іноземними мовами, проте їхня екстатична мова могла сприйматися спостерігачами як розмова невідомою говіркою^[17]. Для самих апостолів, як і пізніше для коринтян, мова їхніх молитов сприймалася як іноземна в тому сенсі, що вона була зрозуміла ангелам і Богові, що робило її більш придатною для жанру молитовної комунікації.

Найімовірніше, учасники події П'ятидесятниці пережили щось подібне, що і члени коринфської громади. Глибоке потрясіння, стан релігійного захоплення призвело до розладу в їхній мовленнєвій діяльності. Їхні слова і молитви не були схожі на гуркіт кімвалу або пронизливий свист сопілки, а нагадували стороннім мову нетверезої людини, точніше іноземця (Діян.2.13,15).

Лука вносить корективи в розповідь, що була в його розпорядженні, роблячи її більш коректною в теологічному плані. Звісно, жодної глоссолалії в Єрусалимській світлиці не було, оскільки завдяки Святому Духу апостоли оволоділи повноцінними мовами, що стали їм у пригоді під час подальшої проповіді. Таку ж незручність відчуває автор розлогого закінчення Євангелія від Марка (Мк.16.9-20). У каталозі дарів, якими володітимуть послідовники Ісуса Христа, дар «говоріння новими мовами» посідає друге місце (γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς (Мк.16.17)). Як і в Діян.2.4, тут ідеться не про невиразну й експресивну мову, а про говоріння «новими мовами» (γλώσσαις καιναῖς).

^[16] «Однак думка, що глоссолалія – це те ж саме, що і ксеноглосія, була майже одностайною в Отців Церкви» (Parmentier, "Das Zungenreden bei den Kirchenvätern," 381).

^[17] Hans-Josef Klauck пише: «Справжні дива говоріння іноземними мовами дотепер не вдалося довести, а в деяких випадках їх було викрито як обман, якщо не враховувати, що окремі іноземні вирази справді можуть бути включені до глоссолалічних висловлювань, створюючи враження наслідування іноземної мови».

При цьому Лука не сперечається з тим, що глоссолалія супроводжувала навернення або хрещення людини. Пережитий досвід настільки сильно вражав багатьох неофітів, що справді міг призводити до «говоріння язиками» (Діян.10.46; Діян.19.6). Сам автор «Діань», безсумнівно, був знайомий з такою поведінкою віруючих під час молитви.

Ймовірно, до початку II століття практика спонтанної молитви «язиками» зникає. Сам Павло пише, що одного разу «язики замовкнуть» (1 Кор.13.8). При цьому слід зазначити, що практика глоссолалії нікуди не зникала з церковної практики.

Глосолалія – це явище, за якого віряни вважають, що незрозумілі, нечленороздільні звуки слугують засобом вираження поклоніння Богові. До прикладів такої прихованої глосолалії можна віднести невідразне і нерозбірливе читання молитов на православному богослужінні. Іноді це посилюється акустичними дефектами храмової будівлі, коли все сказане у вівтарі або з амвона перетворюється на суцільний і нечленороздільний гул. Можна звернути увагу на те, що під час богослужіння виробляється багато й інших звуків, крім тих, що видають священнослужителі або хор. Дзвенять дзвіночки на одязі, гримить кадило, на молитву кличуть дзвони, відлуння перетворює всі інші звуки на щось абсолютно нове і нечленороздільне. Крім цього, чути тріск свічок, що горять, шурхіт сторінок, що перегортаються, зітхання людей, що моляться. Все це наповнює храм цілим оркестром звуків, який не можна «зрозуміти», але можна витлумачити.

ЄПИСКОПИ ПРОТИ ПРОРОКІВ У ГРОМАДІ «ДІДАХІ»

♦ «Дідахі» або «Вчення дванадцяти апостолів» – пам'ятка ранньо-християнської літератури, яку по праву вважають одним із найдавніших текстів християнської традиції^[18]. Цей унікальний документ являє собою

^[18] Критичне видання: Wengst, Didache (Apostellehre) Важливі коментарі та есе про інші християнські писання: Adolf von Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel: nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig: Hinrichs, 1884); Adolf von Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, 2nd, verb. und verm. ed. der kleineren Ausg. (Leipzig: Hinrichs, 1896); Paul Drews, «Untersuchungen zur Didache,» Zeitschrift für die ne utestame ntliche Wissenschaft 5, no. 1 (1904): 53-79; Jean-Paul Audet, La Didachè = Instructions des Apôtres, Études bibliques (Paris: Gabalda, 1958) Sandt, Hubertus Waltherus Maria van de 1946- (edt), Matthew and the Didache: two documents fr om the same jewish-christian milieu? (Ассен, Мінеаполіс: Роял Ван Горкум; Фортресс Прес с, 2005); Aaron Milavec, The Didache. Віра, надія і життя найранніших християнських громад, 50-70 pp. до н.е. / Аарон Мілавек (Нью-Йорк: Ньюман Прес, 2003); Kurt Niederwimmer, Die Didache (Kommentar zu den Apostolischen V ätern 1,2; Göt-

компілятивний твір, що об'єднує великі запозичення з письмових та усних джерел ранньохристиянської та іудейської традиції, що робить його важливим свідченням формування ранньої християнської думки.

Вважається, що «Дідахі» було створено як своєрідний підручник з правильної організації общинного життя. Структура цієї пам'ятки відображає основні турботи її автора: питання етики, порядок проведення християнських трапез, молитви, які мають їх супроводжувати, а також внутрішній устрій християнської громади. Під час обговорення кожного з цих аспектів автор нерідко полемізує з практиками, поширеними в деяких церквах або християнських групах, які він вважає неприйнятними або неправильними.

Розмірковуючи про правильну молитву, автор «Дідахі» опонує двом поширеним і впливовим практикам. З одного боку, ці такі собі «лицеміри (οἱ ὑποκριταί)», під якими, імовірно, слід розуміти тих, хто переймав рабиністичні практики молитви. У науковій літературі зустрічаються різні думки щодо того, які групи людей могли називатися «лицемірами». Припускають, що це могли бути ворожі іудейські групи, з якими християни перебували в контакті та на яких могли відчувати вплив. Цей вплив міг проявлятися в тому, що християни переймали молитовні тексти цих груп, такі як Аміда або Шема, і використовували їх^[19]. Ті, хто зазнавав такого впливу, могли утворити особливу партію всередині християнської громади^[20]. Християни, навчені різним молитовним традиціям і звиклі до різних способів виконання молитов, відчували труднощі під час спільної молитви.

Цей дисонанс посилювався частими візитами в громаду мандрівних пророків, які були схильні до харизматичного стилю молитви. Крім «лицемірів», редактор негативно ставить і до іншої групи людей –

tingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1993); Willy Rordorf, La doctrine des douze apôtres. (Дідахе) (Sources chrétiennes 248; Paris: Les Éditions du Cerf, 1978); Georg Schöllgen, Hippolytus Rom Traditio Apostolica = Apostolische Überlieferung / transl. und ein. von Wilhelm Geerlings (Fontes Christiani 1; Freiburg: Herder, 1991); Артур Вийбуш, Літургійні традиції в «Дідахі» (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 16; Стокгольм, Стокгольм: Herder, 1978); Артур Вийбуш, Літургійні традиції в Дідахі (Доповіді Естонського богословського товариства в Естонії); Артур Вийбус, Літургійні традиції в у in Exile 16; Stockholm: ETSE, 1968).

[19] Ця поширена думка зустрічається у багатьох дослідників (Draper, Jonathan A. A Commentary on the Didache in the Light of the Dead Sea Scrolls and Related Documents. PhD dis., University of Cambridge, 1983. P. 173; Knopf, Die Lehre der Zwölf Apostel: Erklärt von Rudolf Knopf, 1:23;)

[20] «einzelne Judenchristen im Traditionsbereich der Agende immer noch regelmäßig die Tefilla gebetet haben» Niederwimmer, Die Didache, 1,2:168 Rordorf пише про «групу юдаїзуючих дисидентів»

мандрівних пророків і вчителів, яким присвячено цілий наступний розділ «Дідахі» (Did. 11-15). Ці люди не належали до локальної громади, але вели мандрівний спосіб життя, мандруючи і відвідуючи різні християнські групи.

Мандрівники намагалися слідувати радикально послідовному способу життя відповідно до вчення Ісуса Христа: вони відкидали шлюб, майно і не мали постійного будинку. Це надавало їм величезного авторитету в очах звичайних християн (редактор «Дідахі» зазначає, що їх приймали «як Господа (ὡς κύριον)» – 11.2^[21]). Хоча редактор не може заперечити їхній особистий авторитет, але він намагається обмежити їхній вплив у спільноті. Мандрівний харизматик і радикал, що влаштувався в локальній громаді на тривалий час, міг серйозно дестабілізувати її внутрішнє життя. Йдучи, він часто залишав за собою розколоту громаду, підірваний авторитет місцевого служителя і, можливо, специфічну («авторську») керігму.

У своєму творі автор наказує, як можна обмежити владу мандрівних пророків. Їхнє вчення має перевірятися на відповідність тому віровченню, яке вже було в громади (Did.11. 1-2). Саме у «Дідахі», особливо її перша частина – «Трактат про два шляхи», пропонується як віровчительне правило, якому повинні відповідати гості. Перебування пророка в громаді обмежується одним, максимум двома днями (Did.11.5)^[22]. Мандрівник не може вимагати грошей (11.6). Члени громади зобов'язані суворо стежити за етичною поведінкою мандрівного пророка (він повинен мати «вдачу Господа (οἱ τρόποι κυρίου)» – 11.8). Якщо пророк «у дусі признає трапезу», він повинен сам утримуватися від участі в ній (11.9). Християни зобов'язані приймати кожного, «хто приходить в ім'я Господнє (ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου)», але після цього вони повинні суворо випробувати гостя (Did.12.1).

З наведеного переліку правил видно, наскільки некомфортно могли почуватися мандрівники, які відвідали місцеву громаду. Християни були готові надати їм повагу і нагодувати їх тільки після ретельного випробування. Якщо цей іспит проводив місцевий єпископ, він міг бути вельми упередженим і нагадувати допит.

Навряд чи громада збиралася на трапези щодня. У «Дідахі» йдеться про зібрання в «день Господній (Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου)» (Did.14.1).

^[21] У Did. 13.3 пророки названі «вашими первосвященниками (οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν)», яким належать права на «первинні (αἱ ἀρχαί)». Їхній авторитет настільки великий порівняно з владою місцевих служителів, що редактор закликає християн «не нехтувати ними (μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτοῦς), але шанувати їх нарівні з учителями і пророками».

^[22] У 12.2, утім, йдеться про «два або три дні».

Однак, щоб пророк міг очолити недільну молитву, йому слід було прибути не пізніше четверга (переважно в п'ятницю!). Якщо ж він приходив в інший день і хотів виступити зі словом і молитвою на загальних зборах, він мав підкоритися, по суті, принизливому для нього правилу: не торкатися їжі (Did.11.11).

На жаль, ми не можемо точно сказати, як часто мандрівники промовляли молитву на недільному зібранні.^[23] Однак для автора «Дідахі» така ситуація уявлялася реальністю, з якою він не міг боротися. Якщо вчення пророка і його спосіб життя не викликали нарікань, і він все ж таки був присутній на недільних зборах, то він міг «дякувати»^[24].

Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε ἐν χάριστεῖν ὅσα θέλουσιν.

Пророкам же дозволяйте дякувати, як вони хочуть. (Did.10.7)

У мандрівників було особливе право, якого були позбавлені інші служителі. Редактор вважає, що місцеві служителі, єпископи і диякони на відміну від мандрівних радикалів *не можуть* дякувати, «як хто хоче (ὅσα θέλουσιν)»^[25].

Як видається, зазначене «ὅσα θέλουσιν» слід розуміти не лише як право молитися будь-якими словами. В даному випадку мова може йти про феномен харизматичної мови, про яку ми багато знаємо завдяки листам апостола Павла (насамперед 1 Кор.12-14).

ТЕКСТУАЛЬНА ГЛОСОЛАЛІЯ

♦ Практика молитовної глоссоалії вплинула на християнську писемність. Якщо слова людини нездатні висловити найважливіше, що відбувається між Богом і людиною в момент молитви, то тим більше постає питання, як цього могли досягти *записані* слова.

Приклади текстуальної глоссоалії, що трапляються в християнській літературі, є частиною ширшого феномена – античної практики

^[23] Для визначення цієї частотності нам необхідно знати загальну кількість мандрівних харизматиків, а також щільність християнських громад у конкретній місцевості. На жаль, у нас немає цих даних на момент початку II століття.

^[24] Багато авторів дотримуються ні на чому не ґрунтованого припущення, що пророки могли дякувати після офіційних молитов, звершених єпископом. У тексті немає підстав для такого твердження. Приклади: Draper and Jefford, *The Didache*, number 14:80. Niederwimmer вважає, що «найімовірніше (wahrscheinlicher)» йдеться про право пророків не дотримуватися якихось фіксованих текстів чи навіть якоїсь загальної моделі.

^[25] „Während den örtlichen Amtsträgern in den Gebeten der cc.9f ein einigermaßen verbindlicher Text als Paradigma für die Mahl-Gebete gegeben ist, wird den Propheten der Wortlaut der Gebete freigegeben“ Niederwimmer, *Die Didache*, 1,2:205.

творення текстів, під час якої використовувалися т.зв. *voces magicae*. «Магічні слова» або «магічні голоси» – особливі слова або фрази, що трапляються в магічних текстах античності. Ці слова не мають очевидного сенсу будь-якою відомою мовою, але вважалися такими, що володіють сакральною або магічною силою.

Найчастіше ці слова виглядають як набір безглузвих складів, які можуть нагадувати реальні мови, але залишаються неперекладними. Серед відомих прикладів – такі слова, як *abracadabra*, *iaō*, *sabaoth* або *adōnai*. Їхня основна функція полягала в тому, щоб посилювати магічну дію заклинання, виражати божественну або надприродну силу і створювати зв'язок між магом і потойбічними силами – духами, богами або ангелами. *Voces magicae* використовували в різних магічних практиках, включно зі створенням амулетів, вимовлянням заклинань і написанням проклять (*defixiones*). Дуже часто подібна текстуальна «абракадабра» існувала у формі полідрому, симетрично складеного слова, що читалося однаково в прямому і зворотному напрямку^[26].

Припущення про зв'язок між практикою харизматичного мовлення (глоссолалією) та *voces magicae* було озвучено кількома дослідниками (*S.Eitrem*^[27], *E.R.Dodds*^[28], *D. Aune*^[29]).

Найвідомішим прикладом текстуальної глоссолалії є текст молитви в гностичному трактаті «*Pistis Sophia*». Цю молитву виголосив Ісус Христос, який відвідав своїх учнів після воскресіння.

«Почуй мене, мій Отче, Ти – батько всякого батьківства, Ти – нескінченне світло. *αειουω. ιαω. αωι. ωια. ψινοθερ. θερνοφ. νοψιτερ. ζαγουρη. παγουρη. νεθμομαωθ. νεψιομαωθ. μαραχαχθα. θωβαρραβαν. θαρναχαχαν. ζοροχοθορα. ιεον. αβαωθ*»^[30]. (*Pist.Soph.136*).

Подібні приклади текстуальної глоссолалії зустрічаються в цьому творі ще кілька разів. У цьому ж розділі Ісус починає молитву з проголошення таких слів: «*ιαφθα. ιαφθα. μουναηρ. μουναηρ. ερμανουηρ. ερμανουηρ*». Розлога молитва з такими ж елементами міститься в розділі *Pist.Soh.142*.

У кожному з цих випадків елементи глоссолалії перемежуються молитовними закликами, виголошеними природною мовою.

Головною відмінністю нечисленних прикладів християнської текстуальної глоссолалії від прикладів харизматичної промови минулого і

^[26] Один із найвідоміших прикладів: *Sator Arepo Tenet Opera Rotas*.

^[27] *Eitrem, Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, N.F., 5:41.

^[28] *Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, 55,n.1.

^[29] *Aune, "Magic in Early Christianity," 1549–51.*

^[30] *Pistis Sophia*, 9:701.

сьогодення є те, що «voces magicae» склалися з ретельно переданих, стереотипних формул і зовсім не були спонтанним і необдуманим набором літер літер»^[31]. На цей аргумент Девід Ауні відповідає так: «Ті, хто чув феномен говоріння мовами в наші дні, помітять, що певні послідовності звуків повторюються в цьому «спонтанному» вимові, що змушує запідозрити, що різниця між спонтанною і формульною екстатичною промовою може бути легко перебільшеною»^[32].

У пошуках подібних «полідромів» у християнській молитовній практиці Ауні звертає увагу на ἀββᾱ в Рим.8.15 та Гал.4.6. Це араміське слово за своєю формою є паліндромом (ABBA), тобто його можна було читати в обох напрямках^[33]. Це слово легко було вимовляти під час спонтанної молитви, як харизматичної, так і тієї, що здійснювалася за допомогою природної мови. Для того, щоб слухачі розуміли зміст молитовного заклик, була потрібна участь тлумача.

Висновок

◆ У цьому дослідженні молитва розглядається як акт комунікації, що відбувається на двох рівнях. Вертикальний вимір відображає стосунки того, хто молиться, з Богом, висловлюючи його духовний зв'язок і звернення до Нього. Горизонтальний вимір спрямований на взаємодію з іншими учасниками богослужіння і свідками молитви. Він створює спільний простір духовної єдності, де молитва стає не тільки особистим зверненням до Бога, а й свідченням віри перед громадою. Таким чином, молитва виступає не тільки засобом індивідуального благочестя, а й важливим фактором зміцнення релігійної спільноти, поєднуючи особистий і колективний духовний досвід.

У порушеному нами переліку ранньохристиянських свідчень екстатична промова глоссолала виявляється предметом критики. Апостол Павло, автор розлогого закінчення ЄвМк, автор книги Діянь, а також упорядник «Дідахі» намагалися ввести харизматичну енергію членів громади в загальне русло. Кожен із них усвідомлював небезпеку «руйнівного духовного егоїзму і не менш небезпечної релігійної віртуозності»^[34].

Критика глоссолалії, таким чином, відображає спробу ранньої Церкви встановити баланс між духовними дарами і порядком, який підтримував би як індивідуальне благочестя, так і життя громади в цілому.

^[31] Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, 49:189.

^[32] Aune, "Magic in Early Christianity," 1559.

^[33] Ibid., 1550.

^[34] Käsemann, *Kirchliche Konflikte*, 298.

Проте не варто сприймати викладену вище критику як єдиний голос Писання і ранньохристиянського переказу. Раннє християнство було настільки складним явищем, що навряд чи можна знайти хоч якесь значуще питання, думка щодо якого була б однаковою в усіх елементів традиції. Це стосується і глоссолалії. Сам Павло має суперечливе ставлення до цього звичаю, що було показано у відповідному розділі представлено-го дослідження. Глоссолалія в церковній практиці пережила критику новозавітних і пізніших авторів і практично ніколи не зникла з церковного (християнського) життя.

ДЖЕРЕЛА

1 Кор.11.10 9	1 Фесс.5.19 13	Plut.,De Pythiae
1 Кор.12.10 11	Acta Paul.et Thec.,23,7 15	Орас.405d 5
1 Кор.12.28 11	b.Sotah.32b:6 12	Гал.1.8 9
1 Кор.12.30 11	b.Sotah.33a:7 10	Деян.10.46 18
1 Кор.13.1 8	Did.11.1–2 20	Деян.19.6 18
1 Кор.13.8 18	Iambl.,De myst.,7.4 6	Деян.2.1-13 16
1 Кор.13-14 11	Luc.,Alex.,13 8	Ис.8.19 8
1 Кор.14.18 13	Orig.,Contra Cels.,VII.9 8	Мк.16.17 17, 18
1 Кор.14.34-35 12	Philo,Vit.Mos.,II.239 4	Рим.8.26 15
1 Кор.14.6 13	Pist.Soh.142. 23	
1 Кор.6.3 9	Pist.Soph.136 23	

БІБЛІОГРАФІЯ

- Aune, David E. "Magic in Early Christianity." In *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion, Fortsetzung)*, Reprint 2014. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW): Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung Teil 2, edited by Hildegard Temporini and Wolfgang Haase. Berlin/Boston: De Gruyter, 1980.
- Bonner, Campbell. *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*. University of Michigan Studies Humanistic Series 49. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1950.
- Dodds, E. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Draper, Jonathan A., and Clayton N. Jefford, eds. *The Didache.: A missing piece of the puzzle in early Christianity*. Society of Biblical Literature early Christianity and its literature number 14. Atlanta: SBL Press, 2015.
- Eitrem, Samson. *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*. Albae vigiliae N.F., 5. Zürich: Rhein-Verlag, 1947.

- Friedrich, Gerhard, and Gerhard Kittel, trans. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1933.
- Käsemann, Ernst. *Kirchliche Konflikte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Klauck, Hans-Josef. "Mit Engelszungen? Vom Charisma der verständlichen Rede in 1Kor 14." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97, no. 3 (2000): 276–99. <http://www.jstor.org/stable/23585756>.
- Knopf, Rudolf. *Die Lehre der Zwölf Apostel: Erklärt von Rudolf Knopf*. Handbuch zum Neuen Testament 1. Tübingen: Mohr, 1920.
- Niederwimmer, Kurt. *Die Didache*, 2., erg. Aufl. Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1,2. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1993.
- Parmentier, Martien. "Das Zungenreden bei den Kirchenvätern." *Bijdragen* 55, no. 4 (1994): 376–98.
- Reinmuth Eckart. "Performativität." <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/neues-testament/performativitaet>.
- Schmidt, Carl, and Violet Macdermot, trans. *Pistis Sophia: Koptisch-Gnostische Schriften*. Nag Hammadi Studies 9. Leiden: Brill, 1978.
- Шуляков Леонид Викторович, and Шуляков Л. Викторович. "Апокрифическое «Завещание Иова» в контексте иудейской литературы второго храма и в христианской перспективе." *Христианское чтение*, no. 2 (2017): 127–39. <https://cyberleninka.ru/article/n/apokrificheskoe-zaveschanie-iova-v-kontekste-iudeyskoy-literatury-vtorogo-hrama-i-v-hristianskoy-perspektive>.